



Aalborg Universitet

AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Etik

Zeller, Jörg

Publication date:
2006

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):
Zeller, J. (2006). *Etik*. (s. 1-18). Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi, Aalborg Universitet.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



DANISH CENTRE
FOR PHILOSOPHY
AND SCIENCE STUDIES

Etik

Jörg Zeller

**Filosofi og videnskabsteori
Nr. 2, 2006**

© Jörg Zeller

Etik

Filosofi og videnskabsteori, nr. 2, 2006

ISBN 87-91943-19-1

EAN 9788791943195

Published by
Danish Centre for Philosophy and Science Studies

Aalborg University
Fibigerstraede nr. 10
9220 Aalborg
Denmark

www.think.aau.dk

Etik

Indhold

1. Etikens problem: lykke eller pligt.....	3
2. Teoretisk og praktisk fornuft.....	4
3. Hvor fornuftig er den praktiske fornuft?.....	5
4. Kognitionsteoretisk udflugt: følelse som virknings-erfaring.....	6
5. Praktisk fornuft forstået som handlingslogik.....	8
6. Information og mening.....	9
7. Godhedsetik: følelse, emotion, erfaring som motiver.....	11
8. Skitse af en etik som menings-produktiv logik.....	12
Bilag: om begrebet 'frihed'.....	15
Referencer.....	18

1. Etikens problem: lykke eller pligt

Det er altid en god idé at gøre sig en teoretisk problemstilling klar gennem eksempler, hvor teorien har en konkret og praktisk betydning. Etikens problem er, hvor vi skal vide fra, hvad vi skal gøre. Skal vi gøre det, som vi synes er det rigtige ifølge en eller anden regel, vane eller skik? Eller skal vi gøre det, som vi synes er det mest ønskelige for os selv og/eller andre? Det første har givet anledning til den type etikker, som kaldes norm-, pligt- eller deontologisk etik. Det andet har givet anledning til forskellige varianter af godheds-, værdi- eller lykke-etikker.

Det er heller ikke en hemmelighed, at de fleste fornuftige etikker, når det kommer til stykket, dvs. til konkrete handlingsforskrifter, opererer med en kombination af pligt og lykke. Det gælder også for de repræsentanter for de to etikversioner, som jeg har valgt at beskæftige mig med i dette oplæg: Kant 1920 og Schlick 1930.

Men spiller forskellen overhovedet en rolle? Det plejer den at gøre, når den drives til yderligheder. En yderlighed i etisk henseende var nazismen. Nazismen drev pligtetikken til sin yderste yderlighed. SS-folk blev trænet til at gøre deres pligt uanset, hvad konsekvenserne var for dem selv og andre. Pligtopfyldelse i "teoretisk" forstand betød for dem at gøre alt, hvad der gavner det tyske folk og nationen. I praksis betød det betingelsesløst, altså kategorisk, at adlyde de ordrer, der af en overordnet fører blev givet til dem.

Det er en historisk kendsgerning, at SS-folk, som på afgørende vis var delagtige i folkedrabet på jøderne og andre folkeslag, blandt andre Eichmann, forbandt deres pligtforståelse med Kants kategoriske imperativ. Eichmann påstod i forbindelse med sin proces i Jerusalem 1961, at han havde læst Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Han har også skrevet det i de levnedsbeskrivelser, han har

forfattet før og under sin retssag. Nok erkendte han i disse skriftlige ytringer, at konsekvenserne af hans virksomhed som ansvarlig for jødernes deportation til udryddelseslejrene ikke var i overensstemmelse med gejsten i Kants etik. Ikke desto mindre forsvarede han sig som uskyldig, netop fordi han ”kun gjorde sin pligt”. Han bedyrede på den anden side ved forskellige lejligheder, at han ikke gjorde det af følelsesgrunde. Han hadede ikke jøderne, han var ikke antisemit. Hvis det er rigtigt, så må det altså for ham have været en *a priori*, dvs. en ”rent fornuftsmæssig”, indsigt, at jødespørgsmålet skulle løses, hvis hans øverste pligt som SS-mand, nemlig at gøre alt, hvad der gavner det tyske folk, skulle opfyldes. Ifølge den nazistiske udlægning af Kants pligt-etik deporterede han jøderne til dødslejrene af etiske grunde.

Men hvor vidste han fra, hvad der var det bedste for det tyske folk? Det vidste han ikke af egen erfaring, men fra SS's og nationens førere. Da disse påstod at vide, at jøderne skadede det tyske folk, og da Eichmann frivilligt havde forpligtet sig til at adlyde de nazistiske førere, så var han altså nødt til at gøre det rigtige, sin pligt, selvom han nogle gange ikke syntes, det var behageligt. Selvom han ingenlunde benægtede sin praktiske delagtighed i folkemordet på jøderne, følte han sig dog ikke etisk ansvarlig for det. Han var i sine egne øjne en uskyldig medvirkende i massebord. Man skulle jo gøre sin pligt, lige meget om det var behageligt eller ej. Det sagde Kant også, ikke?

Det er nemt at sige, at Eichmanns fortolkning af den kategoriske imperativ må have været en misfortolkning. Han må have misforstået noget, der ligger et sted mellem pligtopfyldelse på den ene side og dens følbare konsekvenser på den anden side. Mindre nemt er det at sige, hvordan det var muligt, at ikke kun Eichmann, men et helt samfund kunne begå samme misforståelse.

Jeg synes, det er værd at spørge, om der måske findes momenter i Kants etik, der muliggjorde denne ekstremistiske misfortolkning. Jeg vil ikke love, at jeg kan besvare dette spørgsmål i de efterfølgende overvejelser. Ikke desto mindre har spørgsmålet virket som en slags ledetråd for dem.

2. Teoretisk og praktisk fornuft

Kant kalder fornuften ”das Vermögen der Prinzipien”, altså *evnen til principperne* (KpV 1920, 252). Termen ’princip’ betyder ifølge Lübcke 1996 (352) ”grundsætning”, dvs. en ”grundlæggende sætning for tænkning eller handling”; den kan også betyde ”aksiom”, ”maksime”, ”norm” eller ”regel”; endelig kan den have den ontologiske betydning at være en ”urgrund”, ”værensgrund” eller ”første årsag”.

Jeg forstår Kant sådan, at han opfatter fornuften som evnen til at finde en begrundelse – udtrykt i en grundsætning – for noget, der findes, sker eller gøres. Jo flere ting, hændelser eller handlinger et princip begrunder, desto mere grundlæggende eller principielt må princippet være.

Man kan spørge sig selv, hvorfor vi egentligt har brug for begrundelser. En begrundelse besvarer, *hvorfor* noget findes, sker eller gøres. Ønsket om at finde eller kende begrundelsen for noget kalder Kant for *interesse*. Fornuften er derfor evnen til at tilfredsstille de forskellige former for interesse, der findes i den menneskelige bevidsthed. Den spekulative eller teoretiske fornuft søger at tilfredsstille interessen i, som Kant siger, ”objektets *erkendelse* op til de højeste principper *a priori*” (l.c.). Også etik er for Kant en fornuftsdisciplin og handler om handlingens principper. Etikens problemstilling har at gøre med, hvorfor mennesker handler, som de handler. Den praktiske fornuft søger ifølge Kant at besvare interessen i, hvad der begrunder eller bestemmer *viljen* ”mhp. den ultimative

og fuldkomne målsætning (ty. *Zweck*)” (l.c.). Vores handlen (skal) udrettes efter hensigter eller målsætninger, og Kant mente, at der findes én øverste og altafgørende målsætning.

Det er efter min mening afgørende for forståelsen af Kants etik at forstå hans skelnen mellem teoretisk og praktisk fornuft. Den teoretiske fornuft forsøger at besvare en erkendelsesinteresse, den praktiske fornuft forsøger at bestemme viljen til at gøre noget for at opnå eller realisere en hensigt. Her er der tale om at finde grunde til at udføre en bestemt handling og derigennem at realisere et mål.

Hvis der virkelig skal være en afgørende forskel mellem den teoretiske og den praktiske fornufts mening – besvare erkendelsesinteresse versus besvare interessen i at opnå et bestemt mål – så må det være klart, at etik ifølge Kant ikke kan være en *teori* om, hvorfor mennesker handler som de handler. En sådan teori ville nemlig kun besvare en *erkendelsesinteresse* i menneskelige handlinger. Men det er ifølge Kant ikke etikens *geschæft*. En teori kan nemlig kun finde grunde til handlinger, der allerede har fundet sted. En handlingsteori forstået på den måde kan kun være bagudrettet: fx i form af en (empirisk) historieforskning, en undersøgelse af, hvorfor handlinger, der har fundet sted, har fundet sted. Men etik er ikke – i hvert ikke i Kants opfattelse – historieforskning.

Den praktiske fornuft, hvis den altså ikke skal misforstås som historieforskning, må derimod være fremadrettet, dvs. fremtidsorienteret. Den søger efter almen gyldige grunde til at *motivere* en aktør til i fremtiden at gennemføre en bestemt handling *for at* opnå et bestemt mål. Den resulterer (slutter) altså ikke i en erkendelse, men motiverer vores vilje. Fornufts praktiske betydning er, at den hjælper os til at gøre det rigtige næste gang, vi handler.

Jeg noterer i forbifarten: at opfatte handling som fornuftsbestemt betyder, at handling ikke bare er en aktivitet, men en *begrundet* aktivitet, en *praktisk slutning*. Slutninger er meningssammenkoblinger mellem præmisser som grund og en konklusion, som er begrundet i præmisserne. Teoretisk begrundelse betyder, at konklusionen er sand, forudsat præmisserne er sande. Praktisk begrundelse betyder, at handlingen er rigtig, forudsat motivet er det.

Lad mig så slå fast: etik opfattet som praktisk *fornuft* betyder, at det, der bestemmer eller motiverer vores vilje til at gennemføre en bestemt handling, skal være vores slutningsevne og ikke vores drifter, behov, begær, ønsker – dvs. noget der opleves følelsesmæssigt. Slutninger er logikkens *geschæft*, etik handler ifølge Kant altså om *logik* og ikke om *følelser*. Etik er handlingslogik eller praktisk logik. Den er *ikke en empirisk teori* om, hvordan mennesker under bestemte omstændigheder plejer at handle.

3. Hvor fornuftig er den praktiske fornuft?

Man kan dog stadigvæk spørge: hvis den praktiske fornuft ikke resulterer i en erkendelse, men i en handling, hvordan kan vi så vide, at vi gør det rigtige for at nå vores mål? Hvorfra ved vi, at vores praktiske fornuft leverer de *rigtige* handlingsgrunde?

Handlingsgrunde kalder Kant for *maksimer*, *imperativer* eller også praktiske *love* til forskel fra erkendelsesgrunde. Erkendelsesgrunde må til gengæld være enten *empiriske* eller *logiske* love. Sprogligt markeres forskellen gennem udsagnsordenes *indikative* eller *imperative* udtryksmodus. Om imperativen hedder det i Cramer e.a. 1996: ”Imperativen er verbets appel- eller signalform og anvendes for at påvirke modtageren til at realisere sætningsindholdet” (o.c., 61). Verbets modus (bøjningsform) udtrykker (ifølge Den Store Danske Encyklopædi, 2004) ”den talendes holdning til det,

der siges". Indikativen hedder på dansk *fortællemåde* (l.c.) eller *fremsettende måde* (Becker-Christensen 1999).

Skal man benævne verbale prototyper for disse to udtryksmodi, så kan man sige, at verbet *ER* typisk repræsenterer den indikative holdning, dvs. erkendelsesinteressen, mens verbet *SKAL* typisk repræsenterer den imperative holdning, dvs. praksisinteressen. Erkendelse drejer sig om det værendes forfatning og virkemåde, etik samt dens politiske og juridiske anvendelsesformer drejer sig om handlingens forfatning og virkemåde.

På den baggrund kan man sige, at etikken i Kantiansk forstand leverer principper for, hvad man skal gøre for at gøre verden meningsfuld, mens teorier leverer principper for, hvordan man skal forstå, dvs. erkende en mening i, verden.

Lad os kikke på et eksempel på denne forskels betydning i forbindelse med den etiske problemstilling.

Lad os sige, at imperativen: du skal ikke lyve, er et etisk princip.

Hvis det er det, så skal det begrunde eller bestemme min vilje til at lade være med at sige noget, som jeg ved, er usandt.

Spørgsmålet er nu, hvordan dette princip kan begrunde min vilje? Princippet udtrykker jo kun, hvad jeg *skal* gøre, hhv. ikke skal gøre, men ikke, *hvorfor* jeg skal eller ikke skal gøre det.

Det problem, jeg her vil gøre opmærksom på, er følgende:

Hvis den praktiske fornuft ikke nævner en *kognitiv grund* til, hvorfor jeg skal eller ikke skal gøre noget, på hvilken måde er den så *fornuftig*, dvs. begrundende?

Hvis etikken er en praktisk fornuft, så forventer jeg, at den kan begrunde, hvorfor jeg skal gøre eller ikke gøre noget. Ved 'begrunde' forstår jeg her noget, der lader mig *erkende* eller *indse* eller *forstå*, hvorfor det er en god idé at gennemføre eller lade være med at gennemføre en bestemt handling.

Jeg holder fast: det er vanskeligt at forstå, hvad Kant egentlig mener med *praktisk* fornuft, hvis den skal *motivere* en handling uden at begrunde den i de (historiske) erfaringer menneskeheden har gjort med lignende handlinger.

4. Kognitionsteoretisk udflugt: følelse som virknings-erfaring

Jeg er ikke sikker, men formoder, at Kant tænker på genstande¹, når han taler om erfaring. Vi erfarer genstande gennem de egenskaber, vi kan sanse med vores sanser. Vi ser genstande med bestemte farver og former, placeret i de samme omgivelser inden for et bestemt tidsrum, når de befinder sig i ro. Vi ser dem i skiftende omgivelser inden for et bestemt tidsrum, når de bevæger sig. Vi hører de luftsvingninger, genstande udløser, når de bevæger sig. Vi lugter de duftstoffer, genstande afgiver til atmosfæren, og når vi putter dem i munden, smager vi de stoffer, der opløses i mundvandet.

¹ Kant siger (1920, 269 f): „Um ein reines Erkenntnis *praktisch* zu erweitern, muß eine *Absicht a priori* gegeben sein, d.i. ein Zweck als Objekt (des Willens), welches unabhängig von allen theoretischen Grundsätzen durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ als praktisch notwendig vorgestellt wird, und das ist hier *das höchste Gut*. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine korrespondierende Anschauung, mithin auf dem theoretischen Wege keine objektive Realität finden lässt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die **objektive Realität** (min fremh. JZ), welche diese ihnen nicht sichern konnte, postuliert“.

De genstande, vi perciperer, er bærere af de egenskaber, vi sanser. Perception kan på den baggrund opfattes som en *objektivering* af vores sansning.

Hvis erfaring på den måde er lig med genstandserfaring, så findes der ikke-genstandslige virkelighedsstørrelser, som vi antager spiller en rolle i virkelighedens konstitution og udvikling, men som vi ikke erfarer. I hvert fald ikke gennem direkte sansning af fysiske egenskaber. Eller bedre sagt tilsyneladende ikke. Ikke genstandslige virkelighedsstørrelser må fx være alt det, der hænger sammen med virkelighedens dynamiske konstitution: årsager, virkninger, kræfter, relationer, måske også bevægelser (Zenons paradokser), forandringer.

Hume sagde meget klart: kausalitet er et problem, fordi vi ikke kan sanse sammenhængen mellem årsag og virkning. At Jorden tiltrækker Newtons æble kan vi ikke se, høre, lugte eller smage.

Det er forhåbentlig blevet bemærket, at jeg indtil nu ikke har talt om *følelsessansen*. Grunden er, at den er lidt gådefuld.

Den findes i to til dels meget forskellige og til dels meget lignende udgaver: en mere kropslig følelse, der anatomisk hænger sammen med nerver, der ligger under hudoverfladen eller forbinder indre kropsorganer med hjernen. Gennem denne sans oplever vi behagelige og ubehagelige berøringspåvirkninger udefra: kilden, kærtegn, pres, slag, sår. Fra vores indre organer oplever vi ligeledes deres tilstand og funktion som behagelige eller ubehagelige følelser.

Den anden udgave af følelsessansen er mere indviklet. Her tænker jeg på oplevelser som angst, vrede, kærlighed, glæde, begær, ønske. Til forskel fra de mere direkte organbundne følelser kaldes denne slags følelser *emotioner*, på dansk: sindsbevægelser. Hertil hører nok også en måske endnu mere gådefuld følelsesvariant: *stemninger*, der på en eller anden måde "toner" alle vores andre oplevelser over kortere eller længere tid. Jeg ved det ikke, men jeg kan forestille mig, at emotioner og stemninger kan forklares som en form for *sanselig synergi* – oplevelsen af, hvad de erfaringer, vi har gjort, tilsammen betyder, en slags erfaringsresume. På den måde kunne man sige, at vi gennem vores følelser *oplever* virkelighedens *betydning* for os. Ikke dens *kognitive*, men dens *sanselige* betydning. [Den, der ikke vil høre, må føle, siger man].

Til trods for følelsesvarianternes gådefuldhed, kan der efter min mening ikke være tvivl om, at både de mere kropslige og de mere emotionelle følelser er en form for *virtuel(er) erfaring*.

Men hvad er det, vi erfarer? Jeg synes, det er oplagt, at vi gennem følelse erfarer, *hvordan* noget, der findes og foregår i verden og i vores krop, *virker* på os. Gennem hudsansen oplever vi, med hvilken styrke eller intensitet noget virker på vores kropsoverflade. Gennem berøringens art oplever vi den berørendes kraftanvendelse. Når vi har bevæget os meget eller arbejdet hårdt, er vi trætte og føler på den måde, hvor meget energi vi har brugt på at udføre disse bevægelser eller dette arbejde. Vi kan føle kraft, energi, dens intensitet eller mangel.

Nu vil jeg fremsætte en dristig påstand og på den måde vende tilbage fra denne kognitionsteoretiske udflugt til etikens problemstilling. Påstanden lyder sådan: Kants adskillelse af en intelligibel, "ren" tankeverden fra en sansbar erfaringsverden, der efter min mening spiller en afgørende rolle for hans etik som pligt- og ikke godheds- eller lykkeetik, hænger sammen med, at vi efter hans mening kun erfarer genstande, men ikke virkninger. Det sidste må naturligvis også gælde for handlinger.

Handling er en kausalitetsform med den handlendes frie viljebestemmelse som årsag. Men her får vi et problem i Kants fornuftsunivers. Hvis vi kun erfarer genstande, men ikke virkninger, kan vi kun erfare den handlende som objekt, men ikke hans/hendes handling som sådan. Hvis ydermere alt, hvad der sker i den erfarbare verden, i Kants opfattelse er determineret gennem kausalitetsloven, og al erkendelse er indskrænket til en erfaringsverden (jf. "kritik af den rene fornuft"), så kan man ikke

erkende en ikke-determineret årsag. Dvs. det er teoretisk umuligt at erkende (erfare) menneskets frie vilje. For Kant er den frie vilje, ved siden af sjælens udødelighed og guds eksistens, et fornuftskrav (postulat), men umuligt at erfare.

Det er efter min mening udgangspunktet for Kants konstruktion af etikken på grundlag af en meningsløs, *formal* handlingslov – den kategoriske imperativ. En sådan formal begrundelse giver anledning til det i forrige afsnit stillede spørgsmål om, hvorfra den handlende, der opfylder den kategoriske imperativ, dvs. er parat til at gøre sin pligt, altså ”det under alle omstændigheder rigtige”, i sidste ende *ved*, hvad ”det rigtige” er? Kants svar er entydigt: det kan den handlende ikke vide af erfaring. Han eller hun kan kun a priori *tænke* eller *slutte* sig til det uden nogen sinde at kunne håbe på en erfaringsmæssig bekræftelse. Da erkendelse kun er mulig i forbindelse med det erfarbare – det er resultatet af Kants teoretiske fornuftskritik – så kan den handlende ifølge Kant kun *forestille* eller *tænke* sig, men ikke *erkende*, hvad det etisk rigtige er.

Dette fører til, at vi ikke af erfaring kan vide, hvad det, vi er villig til at gøre, praktisk *betyder*. ’Betyder’ betyder her, hvilke konsekvenser eller virkninger det vil have for os selv og andre.

Efter min mening er denne påstand på én måde sand og på en anden måde falsk. Det er sandt, at vi ikke kan *vide*, hvilke konsekvenser eller hvilken betydning en fremtidig hændelse vil have for os selv og andre. Det er falsk, at vi på grundlag af lignende tidligere hændelser ikke kan vide, hvilke konsekvenser og hvilken betydning en fremtidig hændelse *sandsynligvis* vil have. Vi kan – og er nødt til – at lære af historien.

Hvis vi altså i det hele taget har en *sans*, gennem hvilken vi erfarer *virkningerne* af det, der sker i verden, så har vi også et erfaringsgrundlag til at afveje konsekvenserne og den følbare betydning eller værdi af handlinger, som vi er villige til at begå. Efter min mening har vi denne sans i form af det, vi kalder følelse – både i kropslig og emotionel forstand.

Hvis følelser er virkningernes – *kausalitetens* – sansningsform, og emotioner er oplevelsesmodus for det, vi kalder *værdier*, så passer det ikke længere, at vi ikke har en mulighed for at erfare, dvs. sanseligt at opleve, hvilken værdimæssig betydning det, der påvirker os, har. På den baggrund kunne man sågar mene, at vi i følelsessansen har et organ til at *erfare frihed* (for bedre at forstå, hvordan jeg mener det, se bilag om begrebet ’frihed’).

5. Praktisk fornuft forstået som handlingslogik

Vi ved, at Kant mente, at han havde formuleret det ypperste princip for alle etiske principper i form af den *kategoriske imperativ* (fra nu af forkortet: *KI*). Vi ved også, at han utrætteligt betonedede og argumenterede for, at *KI* er et *formalt* (handlings)princip. Lad os kikke på, hvad det betyder.

Hvis jeg skulle sige med egne ord, hvad *KI* går ud på, så ville jeg sige:

Hvis du gør noget, så gør det af en grund, der kunne være en god grund for ethvert fornuftigt væsen til at gøre dette.

Det er en indviklet tanke, som jeg vil gøre mere håndgribelig gennem en oversættelse til det, jeg vil kalde en *KI*-minimalversion. Den lyder sådan: Handl hensynsfuldt.

Minimalversionen er stadigvæk en *formal* handlingsregel. Den siger ikke, *hvad* man skal gøre – altså fx lyve eller ikke lyve – men *hvordan* man skal bære sig ad for at finde ud af, hvad man skal gø-

re. Hvis jeg forstår det rigtigt, så er den etiske formalisme, der kommer til udtryk i *KI*, faktisk et genialt svar på en af etikens problemstillinger.

Står jeg fx i en situation, hvor jeg skal beslutte mig til at sige sandheden og derved måske risikere en ubehagelig reaktion fra min tilhørers side eller i stedet at lyve og få en belønning fra min tilhørers side, så siger *KI*, at jeg skal overveje, om det ville være det bedste eller mest fornuftige for alle mennesker hhv. fornuftsvæsener i alle situationer at sige usandheden i stedet for sandheden. For at finde et svar, skal jeg spørge mig selv, hvad der ville ske, hvis mennesker altid i alle situationer sagde usandheden i stedet for sandheden.

Nu er det jo sådan med de etiske spørgsmål, at man ikke kan konstruere principper, der giver én et automatisk svar på alle mulige etiske problemstillinger. Man kan m.a.o. altid finde modeksempler til et bestemt eksempel på anvendelsen af et etisk princip. Det vil nemlig efter min mening være ikke kun tåbeligt, men direkte uetisk, ikke at lyve i en situation, hvor jeg med en løgn fx kunne redde menneskeliv.

På den baggrund kan man sige, at det geniale ved Kants kategoriske imperativ er, at den netop ikke leverer et generelt svar på, *hvad* man skal gøre, men et generelt svar på, *hvordan* man skal handle. Det er fx ikke altid og i alle situationer og henseender forkert at lyve. Etisk er ikke det at lyve eller ikke at lyve, men af hvilken *grund* man enten gør det ene eller det andet.

På den måde tvinger *KI* os til i hver eneste situation, hvor vi skal træffe en afgørelse, der har en betydning for os selv eller for andre mennesker eller levende væsener, at overveje, hvad det mest fornuftige og hensynsfulde i denne situation er. Man kunne sige, at *KI*, selvom den er formuleret som ubetinget handlingslov, eller bedre sagt en *handlingsform*², kun har *situativ mening*. Det er fx ikke i alle situationer det etisk rigtige at sige sandheden. Det er naturligvis heller ikke i alle situationer det etisk rigtige at sige usandheden. Det er det etisk rigtige i alle situationer at tænke sig om, mhp hvad det rigtige, det mest hensynsfulde, kunne være i denne situation.

Jeg er nu parat til en delkonklusion, der siger, at meningen med Kants ihærdige skelnen mellem teoretisk og praktisk fornuft åbenbart er, at etikken i en bestemt situation skal hjælpe os til at *gøre* det rigtige og ikke blot at *erkende*, hvad det rigtige er. Kant vidste åbenbart, at man kan erkende det rigtige og alligevel gøre det forkerte. Det kaldte han *frihed*. Frihed er meningsbestemt kausalitet. Til forskel fra den empiriske kausalitet, som for Kant er genstand for den teoretiske fornuft og *deterministisk*, er handlingens kausalitet, dvs. den frie vilje, *indeterministisk*. Jeg er ikke sikker på, om frihedens indeterminisme er helt Kantiansk. Kant selv bruger begreberne 'heteronomi' (fremmedbestemt) og 'autonomi' (selvbestemt). Empiriske love er heteronome, handlingslove er autonome. På den baggrund kan man sige, at enhver handling ifølge den kategoriske imperativ er autonom, altså fri. Når vi handler og ikke bare er bevidstløst aktive, er vi selv ansvarlige for det, vi gør.

6. Information og mening

² Det skal forstås i analogi til den teoretiske fornufts hhv. logiks begreb '*udsagnsform*'.

Når det er sagt, vil jeg vende den *deontologiske* sag på hovedet og se på, hvordan den så ser ud med benene i vejret og hovedet nede på jorden. Med andre ord vil jeg, efter at have rost den kategoriske imperativ til skyerne, kikke på, om der muligvis alligevel er noget galt med den.

Hvis der er noget galt med den, så har det efter min mening med ”den rene praktiske fornufts primat i dens forbindelse med den spekulative [fornuft]” (Kant 1920, 252) at gøre. Hvad betyder denne primat? En hurtig oversættelse kunne lyde: ”før vi kan erkende, hvordan verden er indrettet og fungerer, skal vi (på fornuftig vis) gøre noget”.

Ved første blik forekommer påstanden mig sand – bortset fra det, jeg i den foregående sætning har sat i parentes: ”(på fornuftig vis)”.

Erkendelse af i en hvilken som helst form og sandfærdighedsgrad forudsætter uden tvivl en eller anden slags aktivitet – faktisk mange forskellige slags aktiviteter – fra den erkendendes side. Det har informationsteoretiske grunde, som jeg vil formulere sådan:

Erkendelse kræver bearbejdelse af information. Forskellen mellem fysiske ting og bevidste væsener er netop, at de sidste bearbejder, mens de første blot fysisk reagerer på information. Sagt i forbifarten: fysisk set er information noget, der har med virkning og overførsel af energi at gøre.

At bearbejde information til mening betyder dog ikke bare at gøre hvad som helst, men at gøre noget, der giver mening *for den gørende*. Der findes altså ikke en automatisme, der bevirker, at alt, hvad vi gør, giver mening. Dvs. vi kan ikke bare ved at gøre noget, gennem ’ren aktivitet’, producere eller skabe mening.

Hvis det ikke er blevet klart endnu, så prøver jeg lige at forklare, hvad Kant muligvis mener med ’rene aktiviteter’. Jeg formoder, det er aktiviteter, der fx resulterer i det, han kalder *syntetiske udsagn a priori*. Jeg formoder, at denne gådefulde udsagnstype på handlingens plan svarer til noget, man kunne kalde *genstandsløse aktiviteter*. Det skulle være aktiviteter, hvor der ikke gøres *noget*, men så at sige kun GØRES – ren aktivitet.

Hvis det overhovedet er muligt at finde et eksempel på, hvad en *ren* aktivitet kunne være, så forestiller jeg mig det som aktiviteter, der udføres ikke for at producere noget (fx en eller anden meningsfuld eller brugbar genstand) eller opnå en bestemt tilstand (fx helbred), men bare for at være aktiv.

Jeg kunne fx gå en tur, ikke for at bevæge min krop, få frisk luft og gøre noget for mit helbred, men simpelthen for at gå. En smule mening kunne her ligge i, at jeg går for at finde ud af, hvordan mine bevægelsesorganer – muskler, sener, led og knogler – virker. Jeg ville altså ikke gå for at gå – at bevæge mig fra et sted til et andet, hvor jeg har et ærinde – men for at undersøge, hvordan det fungerer at gå. Gennem ren gå-aktivitet tester jeg, om mine bevægelsesorganer stadigvæk virker. Spædbørn tester fx deres kropsorganers funktionsmåde på denne måde inden for de første levemåned.

På tænkingsplanet kunne man omvendt sige: gennem apriorisk tænkning tester jeg, om/hvordan mine tænkingsorganer – begrebshylstre, udsagns- og slutningsformer – virker. Gennem en sådan test ville jeg ikke kunne erkende *noget*, fordi jeg jo her netop skulle abstrahere fra et ’noget’, enhver form for ’noget’. Denne form for aktivitet for aktivitetens skyld, gå for at gå, tænke for at tænke og lignende, kan man forbinde med begrebet *formalisering*.

Empirister – og der findes nogle af slagsen, der elsker formalisering – har en klar holdning til en formalismes ”betydning”. En formalisme, lad os sige en eller anden slags funktionsapparat eller (produktions- eller regne-) maskine, er ifølge empiristerne i sig selv meningsløs. Først når den anvendes på noget, en genstand eller et genstandsområde, får den en mening. Der er noget i den proces, hvorigennem en formalisme får en mening, som efter empiristernes opfattelse ikke er *del* af formalismen – en muskel, en sene, et tandhjul eller en drivrem – men noget udenfor: en *genstand* eller en hel bunke af sådanne. Hvis tænkning er formalismen, tænke-maskineriet, så er genstanden, der giver mening gennem formalismens aktivering, noget, der leveres udefra gennem sanserne til maskineriet.

At en formalisme eller en anden slags aktivitetssystem skulle kunne producere en mening eller en genstand gennem et rent friløb, en a priori virksomhed, opfatter empirister som den rene nonsens.

7. Godhedsetik: følelse, emotion, erfaring som motiver

Det gjorde fx Moritz Schlick i sin kritik af den kategoriske imperativ (jf. Schlick 1930, 133). En imperativ betyder ifølge normal sprogbrug, at der findes en person eller institution, der har bemyndigelse eller magt til at beordre en aktør til at udføre en handling. Imperativer findes ifølge Schlick kun i relation til en magt eller myndighed og til en modtager af imperativen, der på en eller anden måde er afhængig af eller forpligtet til denne magt. Der findes, siger Schlick, altså kun relative eller betingede imperativer. En kategorisk imperativ ville derimod være en ubetinget, absolut imperativ. Det, påstår Schlick, er den rene nonsens. Han sammenligner det med en farbror. Også han er en relativ størrelse. En person kan kun være farbror, hvis der findes nogle nevøer eller niecer. En absolut eller kategorisk farbror ville derimod være en farbror uden nevøer eller niecer. Og det er naturligvis den rene nonsens.

Lad os nu se, hvad der sker med den kategoriske imperativ, efter vi har stillet den på hovedet. Som bekendt kommer man ingen steder, når man står på hovedet og spræller med benene. Benarbejdet får først mening, når det får grund under fødderne. Fornuften opfattet som produktionsapparat for mening skal have en grund, en forudsætning, et stykke jord eller gulv eller en nevø eller niece for at kunne komme i gang, dvs. bevirke eller producere noget.

Ren aktivitet, ren produktivitet, ren fornuft, den være sig praktisk eller teoretisk, er simpelthen tomgang, ligesom det at stå på hovedet og sprælle med benene eller en farbror uden nevøer eller niecer.

Kants kategoriske imperativ er ifølge Schlick en handlingslov uden lovgiver. Som ubetinget gyldig handlingsskabelon (formalisme) er den altså ikke kun en genstandsløs (se ovenfor afsnit 6), men også en subjektløs handling. Den indvending, at den kategoriske imperativs subjekt naturligvis skulle være Jeget, en handlende, der overvejer, hvad han eller hun skal gøre, lader Schlick ikke gælde. Ikke et empirisk jeg, en eller anden konkret person, men den *rene praktiske fornuft* i sig selv skulle ifølge Kant være lovgiveren her. Hvis den skulle være forbundet med et Jeg, så skulle det ikke være ”det empiriske – ellers ville det jo bare være dets vilje –, men Jegets overempiriske ’praktiske fornuft’, som gør det til noget autonomt”, siger Schlick (Schlick 1930, 134).

Jeg tilslutter mig Schlicks kritik i den henseende, at en logik, en formalisme først får teoretisk betydning efter, den er blevet interpreteret mhp. et genstandsområde. Ren logik er per definition meningsløs.

Jeg tror dog, at Schlick har overset en læsemåde af Kants praktiske fornuft hhv. logik, som jeg opfatter som aldeles meningsfuld. Som antydnet ovenfor kan man nemlig forstå logikker som operationssystemer – af sproglig eller anden art. Som ligeledes antydnet kan det give mening, lad os sige en funktionel eller *praktisk* mening, at konstruere sådanne systemer eller formalismer for at teste deres funktionsmåde. Etikker kunne på den baggrund opfattes som handlingsformalismer, der giver mulighed for at teste, ikke *hvad* man skal gøre, men *hvordan* man skal handle for at realisere bestemte (typer af) hensigter.

Til trods for Kants utrættelige betoning af, at det er den *rene* praktiske fornuft, som etikken skal begrundes med, og at dens (eneste) aksiom eller morallov er en *kategorisk*, dvs. ubetinget og derfor i Schlicks forstand meningsløs, imperativ, så er det faktisk ikke den rene sandhed. Som Kant gør klart i sidste halvdel af ”Kritik der praktischen Vernunft”, så havde han uden tvivl alligevel en bestemt interpretation, dvs. en bestemt etikmodel, af den rene praktiske fornuft i baghovedet. Han skjuler jo ikke, at det er den kristne religions etik, der på en eller anden måde har stået model for, hvordan den kategoriske imperativ skal forstås.

Min hypotese er, at Kants motiv med hans praktiske fornuftskritik var at konstruere en etik, der *rationelt* begrundet det kristne kærlighedsbud. Det ville betyde, at kærlighed efter hans mening ikke kun af følelsesmæssige motiver (emotioner!), men af fornuftsgrunde skulle være etikkens aksiom eller grundlæggende morallov. Den kategoriske imperativ kan i det tilfælde læses som: det er praktisk fornuftigt altid at handle hensynsfuldt.

En praktisk logik, der opererer med et sådant aksiom, hvoraf alle andre morallove skal kunne afledes, kunne man kalde en *kærlighedslogik*. Den ville dog stadigvæk kun være en empirisk meningsløs formalisme, der ikke beskriver, *hvad* man skal gøre, men foreskriver, *hvordan* man skal handle. Kant kaldte dette ’hvordan’, den etiske indstilling, *sindelig* (ty. *Gesinnung*). For at handle etisk rigtigt skal man gøre det med det rigtige sindelag. Jeg mener altså, at den kategoriske imperativ skal forstås som Kants forsøg på at formulere et kærlighedsfuldt sindelag på ren fornuftig vis.

8. Skitse af en etik som menings-produktiv logik

At kikke på fornuften *a priori* er ligesom at undersøge meningsmaskineriet i tomgang. Man kan på den måde finde ud af, *om* maskineriet virker eller også *hvordan* det virker. Det kan fx give én en mulighed for at rette fejlfunktioner eller at forbedre dele af eller hele maskineriet. Det er logikkens *geschæft*. Logikken bygger, efterser, udbedrer de operationssystemer, hvormed vi *deducerer*, *inducerer*, *abducerer* og, hvad jeg vil kalde den praktiske fornufts funktionsmåde, *producerer* mening ud af information.

Produktion af mening sker – sådan som jeg forstår det – gennem handling. Handling *skaber* altså ikke mening, sådan som Kants tale om en autonom praktisk fornuft *a priori* kunne opfattes, men realiserer eller virkeliggør en mening, der som en mulighed – en produktionsplan så at sige – allerede findes. Sådant en produktionsplan foreligger som *information*.

Måske kan man opfatte den ’allerede’, nemlig informationelt, foreliggende mening som noget, der tyder i samme retning som Kants ’*a priori*’, nemlig i retning af en forståelse af ’mening’ som ’virtuel realitet’. En forestilling, en idé, en fiktion, et ønske har kun mening, så vidt den/det er udledt eller afledt af noget, som vi virkelig har erfaret. Hvad vi erfarer, påvirkninger fra omverdenen og hvad der foregår i vores egen krop, kalder jeg information. Information er mulig mening. Vi render hele tiden rundt med sådanne virtuelle realiteter – dvs. forestillinger om, hvordan virkeligheden muligvis kunne udvikle sig eller udformes gennem bevidste aktiviteter.

Handlinger har i denne sammenhæng den særstilling, at den – afhængigt af situativt givne objektive handlingskontekster og aktørens *kunnen* (dvs. vedkommendes *handlingslogik*) – giver os mulighed for at gøre, dvs. udforme, virkeligheden til noget meningsfuldt.

Jeg opfatter den praktiske fornuft, handlingslogikken, som en aktørs *kunnen* eller *evne* til at realisere *mening*. En af mine inspirationskilder i denne sammenhæng er Bourdieus *praksislogik* hhv. *praktiske sans* (jf. Bourdieu 1993). Hans begreb *habitus*, der svarer til en aktørs samlede *kunnen* eller handlingsmuligheder, kan efter min mening opfattes som den personlige udformning af en reelt foreliggende praktisk fornuft hhv. handlingslogik. Denne praktiske fornuft er nemlig ikke en ”ren” størrelse, men foreligger for enhver handlende i enhver historisk situation og i ethvert samfund som de konkrete genstandsliggjorte eller institutionaliserede handlingsmønstre, der udgør samfundets og tidens samlede *handlingspotentialer*. Bourdieu kalder disse potentialer *handle-kapital*. Kapital og *habitus*, den objektiv-social og den subjektive side af menneskets handlingsevne, er på sin side altid organiseret i form af forskellige *praksisfelter*. Disse skal opfattes i analogi til fysiske felter som sociale kraftfelter, der udgør de historisk konkrete handlings-dynamiske rammer, hvori de objektive handlingsinstrumenter (kapital) og subjektive handlingsevner (*habitus*) kommer til udfoldelse.

Begreberne ’felt’, ’kapital’ og ’habitus’ udgør i fællesskab en historisk konkret, såvel determinerende som foranderlig *handlingslogik* eller *praktisk fornuft*. Til forskel fra Kants genstands- og subjektsløse praktiske fornuft, er den Bourdieuske ikke *ren* og kun historisk set ”a priori”. Hver handlende handler på baggrund af en hel menneskehedshistorie af handlinger.

Det er fra Bourdieus side helt klart, at han hverken opfatter den praktiske logik som *deduktiv* eller som *induktiv*, men nærmere som en *abduktiv både-og* operationsform, hvis teoretiske resultater løbende bliver opdateret hhv. rekursivt tilpasset (feedback) til de gennem konkret handlen realiserede meninger. Jeg vil kalde hele denne meningsvirksomhed, der altså fungerer som en form for synergi af deduktive, induktive og abduktive informationsbearbejdsformer, for en *produktiv logik*.

I handlingens eller praksissens logik er altså alle de teoretiske former for meningsdannelse rekursivt sammensluttet til den integrerede meningsvirksomhed, der er etikens opgave: at tænke det tænkelige og mulige sammen med dets betydning og konsekvenser i tilfælde af dets praktiske realisering på baggrund af de historiske erfaringer, som menneskeheden har gjort sig i forbindelse med lignende praktikker og handlinger.

Der findes hverken en primat for den praktiske i forhold til den teoretiske fornuft eller omvendt. Teori og praksis er modaliteter af samme sag og hænger sammen som mulig og realiseret mening.

For at opsummere kan man sige, at der hverken findes noget absolut godt, fordi det gode kun er godt eller værdifuldt for den eller dem, det er godt for. Det er forskelligt, hvad der er godt for fluer og for mennesker, for høns og for ræve. Hvad der er godt for en virksomheds produktionseffektivitet, er muligvis ikke så godt for den økologi, virksomheden hænger sammen med. Hvad der gavner et firmas profitmaksimering, gavner måske ikke samfundets velfærd osv.. Kant havde altså uden tvivl ret i, at en godhedsetik ikke kunne gøre det – i hvert fald ikke alene. Det gode er altid kun relativt og betinget godt.

Men hans idé om, at en deontologisk etik eller sædeligheds-etik, som han også kalder det, alene kan gøre det, duer heller ikke. En praktisk fornuft a priori eller, i min oversættelse, en produktiv sluttende handlingslogik, afføder ikke absolutte eller kategoriske handlingsopskrifter. Sådanne findes i form af postulat eller aksiomer, der ikke gælder i og for sig, men kun i den udstrækning, vi – aktørerne – vælger dem som hypotetiske og kontekstafhængige, dvs. kun muligvis meningsfulde, handlingsmønstre. Disse etiske aksiomer har kun mening i den udstrækning, de kan interpreteres mhp.

menneskets historiske erfaring. Etik opfattet som praktisk eller produktiv logik kan forstås som et udkast til meningsproducerende formalismer eller operationssystemer, der hele tiden både situativt og historisk skal relativiseres for overhovedet at kunne give mening.

Forstået på den måde indeholder Kants fornuftsetik en genial opdagelse: sammenhængen mellem begreberne handlingslov, frihed og mening. Hvis jeg har forstået det rigtigt, så prøvede han at formulere frihedsbegrebet, dvs. menneskets mulighed for at vælge mellem forskellige meningsmuligheder, gennem et handlingsaksiom – den kategoriske imperativ – der skulle tvinge den handlende til i hver eneste valgsituation at tænke sig om, og bruge fornuften eller meningsproduktionsmaskineriet. Frihed består ifølge den kategoriske imperativ altså i, at vi faktisk bruger vores evne til at undersøge, hvad meningen muligvis er med det, vi på den ene side oplever og på den anden side er villige og i stand til at gøre.

Etik er altså ikke, som nazisterne mente, at man gør sin pligt, uanset hvad dens konsekvenser er for en selv og andre. Etik er, at man tænker sig om, mhp. hvad meningen (hensigten) er med det, man vil gøre, samt hvad konsekvensen (betydningen) ville være for alle dem, der ville blive påvirket af resultaterne af ens handling.

For at vide, hvad de handlinger, vi overvejer at udføre, praktisk betyder, er vi henvist til menneskehedens historiske erfaringer og vores personlige følelser. Den praktiske fornuft har ingen primat overfor hverken erfaring eller følelsesmæssig oplevelse og emotionel vurdering af virkeligheden.

Man kan også sige det på den måde: en ren, følelsesløs pligt-etik hhv. handlingslogik er dum og har store tilbøjeligheder til at udarte i grusomheder.

Bilag: om begrebet 'frihed'

Den kategoriske imperativ (moralloven) afføder ifølge Kant 3 postulater: frihed, sjælens udødelighed og gud. Det må betyde sådan noget som:

- ❑ hvis vi ikke er frie, kan vi ikke handle
- ❑ hvis vores bevidsthed ikke er udødelig, kan vi ikke handle – dvs. uendeligt tilstræbe at opnå det øverste gode
- ❑ hvis der ikke findes et øverste gode – realiseret i guds hellige vilje til at realisere det – kan vi ikke handle

De to sidste krav kan efter min mening frafalde, hvis vi kan nøjes med at gøre det bedst mulige på grundlag af menneskehedens historiske erfaringer og de i enhver situation objektivt foreliggende handlingsbetingelser. Men hvad med frihed?

Kant påstår jo, at vi nødvendigvis må være frie, dvs. ikke underkastet en anden årsag end vores egen overvejelse/ræsonnement, for overhovedet at kunne handle. Da vi kan handle, så anser han det for bevist, at vi *er* frie. På den anden side kan vi ikke erkende vores frihed i den forstand, at vi ikke kan finde et empirisk objekt svarende til begrebet frihed (= autonomi). Vi kan ikke se, høre, føle, lugte, smage noget, der gør frihed sansbart (sanseligt erkendbart) for os.

Vi kan dog ifølge Kant i det mindste *tænke* begrebet frihed modsigelsesfrit (jf. Kant 1920, 272). Det er altså ikke logisk umuligt at forestille sig, at det er mig selv, der bestemmer, om jøder per tog transporteres til Auschwitz eller ej. Der ligger ingen selvmodsigelse i forestillingen om, at det er mig, der bestemmer, om det skal ske, lige meget om føreren har givet ordre til det eller ej.

Frihedspostulatet (*FP*) må lyde noget i retning af:

FP: hvis det er muligt for en aktør A at handle, så er det nødvendigt, at A er fri til at bestemme sin vilje

FP ville være gendrivet, hvis det viste sig, enten at

- ❑ *A kan handle, men ikke er fri*

eller at

- ❑ *A ikke er fri, men alligevel kan handle*

Eichmanns dilemma kan nu formuleres på følgende måde:

Hvis han overhovedet *handlede* som ekspert i jødedeportationer i SS – i stedet for fysisk og/eller psykisk at blive tvunget til det – så var det ikke umuligt for ham at forestille sig at lade være. At lade være er på den anden side i modstrid med hans (frivilligt, dvs. af fornuftsgrunde, indgåede) forpligtelse som SS-mand. Den ene fornuftsgrund: frihed, står her altså i modstrid med den anden: at

gøre sin pligt uanset de for ham og jøderne følbare konsekvenser. For at kunne gøre det sidste – betingelsesløst at gøre sin pligt – blev SS-folk trænet til at undertrykke deres følelser – både de kropslige (fx smerte) og de emotionelle (fx medlidenhed). Det kaldtes *hårdhed*. Et etisk resultat af denne hårdhed må have været en uformåen til at *erfare*, opleve, føle ens egen frihed. Hvis ens egen smerte, angst, medfølelse ikke skulle spille en rolle i forhold til pligtopfyldelsen, så var det nemt at se bort fra, hvad smerte, angst og følelser i det hele taget spillede for en rolle for ofrene. Disse blev altså på en måde behandlet lige som SS-folk blev behandlet af deres førere – hensynsløst og ufølsomt. I det sindelag, SS-folk skulle tilegne sig, var det så at sige kun retfærdigt, hvad de gjorde med ofrene. De behandlede dem på samme måde, som de selv følte sig behandlet af deres førere.

Den løsning, der foresvæver mig for Eichmanns dilemma, består derfor i at kunne påvise, at vi på en eller anden måde kan *erfare* vores frie vilje.

Lad os kikke på, hvordan *FP* ser ud i praksis, dvs. i en konkret handlingssituation. Lad os antage, jeg står foran en mur og gerne vil komme om på den anden side af muren. Lad os videre antage, at der er to åbninger i muren, fx to døre. Begge døre står åbne. Det er altså muligt for mig at gå gennem døren til venstre eller døren til højre. Min frihed til at vælge den ene eller den anden åbning er altså betinget af, at der faktisk findes to forskellige muligheder i situationen – i hvert fald mhp. at komme om på den anden side af muren.

Hvis der kun var én dør, så havde jeg ikke frihed til at vælge mellem forskellige muligheder.

Jeg konkluderer, at min frihed altid er en *betinget* frihed – betinget af de objektive muligheder, der findes i enhver konkret situation.

Hvis 'frihed' betyder *indeterminisme*, dvs. ikke at være bestemt af andre årsager end mig selv, så er den praktiske indeterminisme en *relativt determineret* indeterminisme.

Hvordan min frihed i de forskellige handlingssituationer, jeg kan komme i, vil være determineret og derigennem samtidig muliggjort, kan jeg ikke vide på forhånd. En a priori frihed er en erfarings- og følelsesmæssigt intetsigende, meningsløs frihed. Man kunne dog sige, det er en principiel, tænkelig mulighed, uden konkret at kunne vide, hvori denne består. Hvis der findes frihed, så må der også findes en *frihedslogik* – et operationssystem for, hvordan man handler frit.

Måske er det det, Kant forstår ved "fornufts ideer, som ikke kan blive givet i nogen som helst erfarings" (jf. 1920, 272).

Kant mener jo, at vi kan tænke begreber, udsagn og slutninger uden at forbinde dem med erfarbare genstande, fakta eller sammenhænge af sådanne.

Jeg mener, at vi ikke kan det – i hvert fald ikke uden begrebshylstre (uinterpreterede symboler, dvs. prædikatsvariabler), udsagnsformer og slutningsskemaer. Disse har dog kun en *operativ* eller *funktionel* betydning, men ikke en *mening*.

Løsningen på frihedsproblemet (og Eichmanns dilemma) ligger ikke i den rene fornufts konstitution – at muligheden for fornufts praktiske anvendelse logisk fordrer en ubetinget kausalitet – kaldet fri vilje. Jeg mener, løsningen på frihedsproblemet ligger i virkelighedens *relative* hhv. *determine-rede indeterminisme*. Jeg synes derfor ikke, at Kants løsning, nemlig, at det følger logisk af vores handlingsevne, at vi må være frie, udødelige og at en almægtig, alvidende og hellig gud sørger for, at vi i uendelig fjern fremtid oplever sammenfaldet mellem pligt og lykke, kan bruges til at løse det etiske problem. Jeg fornemmer her en vis lighed med terrorismens etiske syn.

En bedre løsning ville det være at forankre den kategoriske imperativ, forstået som kærlighedslogik, i en udvidet forståelse af begrebet erfaring. Ifølge denne forståelse erfarer vi ikke kun virkeligheden *objektivt*, men også *virkningsmæssigt*. Jeg har en vis forhåbning om, at Auschwitz og andre holocausts og massedrab måske kunne undgås i fremtiden, hvis vi opdragede alle vores børn og derudover især statsmagtens håndhævere til følsomhed i stedet for til hårdhed. Det ville der være en god grund til, hvis vi også lærte fornuftsmæssigt at indse, at den virkelige, erfarbare verden ikke er et deterministisk (tvangs-)maskineri, men såvel på det praktiske som også på det fysiske plan er en relativt, nemlig situativt determineret, men i sin helhed ikke-deterministisk virkelighedsevolution.

Referencer

- Bourdieu, Pierre 1993, *Sozialer Sinn*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Becker-Christensen, Christian red. 1999, *Politikens Nudansk Ordbog med etymologi*, Politikens Forlag
- Cramer, Jens, Henriksen, Lars Anton, Kunø, Mette, Larsen, Erik Vive, Tøgeby, Ole, Widell, Peter 1996, *699 Varme Termer, Leksikon i sprogkundskab*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Den Store Danske Encyklopædi 2004, Gyldendalske Boghandel
- Kant, Immanuel 1920, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Kant, Immanuel 1920, *Moralische Schriften*, Leipzig: Insel Verlag, p. 105-304
- Lübcke, Poul red. 1996, *Politikens filosofi leksikon*, Copenhagen: Politikens Forlag
- Schlick, Moritz 1984 [1930], *Fragen der Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp